

ACHILLES A ŽELVA. OSVÍCENSKÉ NARATIVY POKROKU A OPOŽDĚNÍ

Václav Smyčka

Achilles and the Tortoise.

Enlightenment Narratives of Progress and Backwardness

The idea of continuous progress of mankind, which appeared in late 18th century in connection with the Enlightenment, went hand in hand with the complementary notion of the backwardness of cultures in earlier stage of development. Some cultures were thus seen as archaic and identified with older 'epochs of mankind', while others were seen as especially modern, at the forefront of the virtual vector of progress. This study investigates who and in what way presented these narratives in the enlightened society of the Czech Lands and how these narratives functioned in the 'backward' cultures. Using the example of historians, statisticians, and publicly active intellectuals who around 1800 described cultural differences in Central Europe (such as M. A. Voigt, F. A. Pabst, L. Zehnmark, M. A. Gotsch, and F. Kindermann), this study investigates the origins of such narratives of backwardness and their role in the Czech society. The author concludes that the role of 'backward' cultures was sometimes actively espoused by their representatives and that this model is based on the adoption of a specific regime of temporality, which itself can be seen as a subject of cultural transfer (i.e., it is a cultural transfer of a model of cultural transfer). This last mentioned aspect is developed in the conclusion, which suggests a hypothetical possibility of emancipation from power asymmetries which follow from the complementary narratives of progress and backwardness.

Keywords: profess, lagging behind, cultural transfer, regime of temporality, recognition, emancipation.

Václav Smyčka (*1988) Institute of Czech Literature AV ČR, Prague, vsmyc-ka@volny.cz

„Byl jsem zachráněn z civilizační potopy. Šel jsem kupředu... / Příliš pozdě. Všechno je naplánováno, objeveno, dokázáno, využito. Moje neklidné ruce nic nepřinášejí; naleziště je vytěženo. Příliš pozdě!“¹

Památníky barbarství

První číslo nejstaršího akademického periodika v Čechách *Prager Gelehrte Nachrichten* z roku 1771 otevírají slova Mikuláše Adaukta Voigta vyjadřující pocit hlubokého zneuznání a ponížení: „Jak urážlivé je pro nás, když někteří pochybují, že těžké mlhy, které zahalují naši vzdělanost, naši zručnost, naše uvažování, nebudou nikdy moci být proniknuty nejsilnějšími paprsky slunce; když dopouštějíce se nejvyššího zneuctění národa chválí v zahraničních časopisech každého pisálka – každého polovičního poetu – každou ubohou deklamací jen a pouze proto, že onen autor bydlí u nás: tak jako když se třeba považují zpitvořené kresbičky Egypťanů za hodné naší pozornosti, neboť se má jednat o první počátky umění, a když nás uvádějí za příklad ostatním osvíceným národům Německa stejně jako zříceniny gotických budov coby památníky barbarství.“²

Voigt v předmluvě uvádějící první díl periodika, jak se později ukáže, pro další vývoj vědy v Čechách výrazně formativního, dal průchod svému rozhořčení nad opovržením, jehož se dostává české³ vědě, umění a celkově kultuře v očích „ostatních osvícených národů Německa“. Jejich chování je pro Voigta „urážlivé“, ba co víc, představuje podle něj „nejvyšší zneuctění národa“. Voigtův postoj proto alespoň na první pohled naplňuje dobře známý obraz útlaku české kultury ve druhé polovině 18. století, jenž donedávna představoval a možná stále ještě představuje jednu ze základních zápletek „velkého vyprávění“ národních dějin. Avšak stejně jako jeho svědectví ustálený obraz potvrzuje, zároveň jej i podrývá a nabourává.

V první řadě nás může překvapit, že zneuznání, o kterém Voigt mluví, se netýká kariérního, finančního či jiného znevýhodnění, ale naopak soucitu a podpory, které se domácím autorům dostává v „německých“ periodikách. Tím, čím Voigt trpí, není přílišná kritika, ale naopak chvála. Neuráží ho arogantní odmítavé stanovisko ke kultuře v českých zemích, přetrvávajícím rokokovým prvkům v domácím umění či amatérskému bádání zdejších učenců, jak bychom mohli

1 FRANZ FANON, *Černá kůže, bílé masky*, Praha 2012, s. 118.

2 NIKOLAUS ADAUKT VOIGT, *Vorbericht*, *Prager gelehrte Nachrichten* 1/1771, s. II.

3 Pojem užívám v celé studii pro vyjádření zemské, nikoli jazykové a etnické příslušnosti. Takto je pravděpodobně užívá také Voigt. Nelze však vyloučit, že také druhé dva významy mohl Voigt se slovem „böhmisch“ konotovat.

očekávat, nýbrž absence kritiky. Je to shovívavé přijetí, jehož se v těchto periodikách dostává domácím „pisálkům“ a „ubohým deklamacím“, co v něm vzbuzuje pocit ponížení. Právě shovívavost Voigt chápe jako „nejvyšší znectění národa“, neboť jej očividně vyčleňuje mimo civilizované kultury, jež smějí být podrobeny vážné kritice. Jedná se tedy o výrazně odlišné ponížení, než jaké se obvykle spojuje s počátky národního obrození, o „postkoloniální“ či, chcete-li, „kvazi-koloniální“ ponížení, jak by řekl Wolfgang Müller-Funk,⁴ přílišnou shovívavostí a nepřijemnými ohledy.

Stejně tak nás ve Voigtově stížnosti zarazí neobvyklá přirovnání české kultury, vědy a umění jednak ke „zpitvořeným kresbičkám Egyptanů“, jednak ke „zříceninám gotických budov“. „Zpitvořené kresby Egyptanů“, které Voigt očividně nepovažuje za plnohodnotné kresby, vzbuzují podle něj pozornost pouze z toho důvodu, že představují nejstarší „počátky umění“. Také přirovnáním české kultury ke „zříceninám gotických budov“ vyzdvihují periodika v sousedních zemích pouze její exotičnost. Oceňují ji jako něco, co bylo již dávno překonáno a co se zachovalo jen jako ruina. To, co oba příklady spojuje, je jejich exotická archaičnost. Česká kultura, „zpitvořené kresbičky Egyptanů“ i „zříceniny gotických budov“ mají shodně představovat „památníky barbarství“, jež jsou jako stopy dávno minulého stavu lidstva stavěny na odív „ostatním osvíceným národům Německa“.

Česká kultura je tedy podle Voigta chápána jako zajímavá pouze do té míry, do jaké ukazuje rozvinutým kulturám jejich zapomenuté počátky, památníky jejich šťastně překonaného barbarství, z něhož se již před dlouhou dobou vymanily. Právě z toho plyne ona shovívavost vůči domácím autorům, již Voigt považuje za nejvyšší urážku a jež v něm vyvolává pocity ponížení. Tuto kulturu není možné hodnotit a kritizovat, protože se nenachází na stejném stupni vývoje. Jedná se tedy o kulturu deficitní vůči „ostatním“ kulturám.

Avšak nejnovější úspěchy, které na této stále jasněji se rýsující dráze pokroku česká kultura již vykonává, slibují, že i v jejím případě by podle Voigta mohly jednou „těžké mlhy, které zahalují naši vzdělanost, naši zručnost, naše uvažování (...) být proniknuty nejsilnějšími paprsky slunce“. Právě tyto úspěchy mají být náplní nového vědeckého periodika: „Rychlý pokrok v literatuře od pozoruhodné epochy, kterou pro Rakousko na tomto poli započal Sonnenfels – světlo,

4 WOLFGANG MÜLLER-FUNK, *Kakanien revisited. Über das Verhältnis von Herrschaft und Kultur*, in: *Kakanien revisited. Das Eigene und das Fremde (in) der österreichisch-ungarischen Monarchie*, (ed.) Wolfgang Müller-Funk, Tübingen-Basel 2002, s. 19.

kteří se odtud rozšířilo také do Čech a ostatních korunních zemí – vkus, který se začíná objevovat v přírodovědě, v numismatice, v dějinách vlasti, v ekonomii, v jemnějších částech právní vědy – katedry, které mají být obsazeny ve všech zemích rakouských států těmi nejschopnějšími muži, a – díla ze všech oblastí věd, která vycházejí denně na světlo, měla již dávno zahraniční učence odvrátit od těchto ponižujících předpokladů.⁴⁵

„Rychlé pokroky“ klade Voigt jako hlavní argument proti „ponižujícím předpokladům“ zahraničních autorů. „Již dávno“ se měli „zahraniční učenci odvrátit“ od svých předpokladů, avšak zatím se tomu tak stále nestalo. Ačkoli aktuální pokroky slibují nejlepší vyhlídky na překonání tohoto politováníhodného stavu domácí kultury, je třeba nadále čekat, než bude kultura uznána v zahraničí.

Neuznává tím ale sám Voigt nakonec onen deficitní model domácí kultury, jež musí dohánět to, co před ní učinili již ostatní? Copak tím nepřijímá celý předpoklad, že jeho kultura skutečně představuje onen „památník barbarství“ a že, i když nyní již díky svým pokrokům opustila ten nejnižší stupeň, stále pouze se zpožděním napodobuje dráhu ostatních kultur, kterou tyto již v minulosti před ní prošly? Nečeká zde Voigt („již dávno“) na něco, co svým čekáním současně udržuje nepřítomným? A proč – tím se konečně dostáváme k nejpodstatnější otázce – Voigt odmítá celou podle něj „urážlivou“ konstrukci „pokrokových“ a „zaostalých“ kultur jako takovou, ale pouze kritizuje opožděnou reakci „ostatních osvícených národů Německa“ na pokroky, které již domácí kultura učinila v poslední době? Nestaví zde k narativu opoždění, v němž chtějí vyprávět dějiny jeho kultury zahraniční učenci a proti němuž on bojuje, pouze komplementární narativ pokroku? Copak se oba narativy, do nichž se zahraniční periodika i domácí autoři včetně Voigta proti své vůli zaplétají, vzájemně nevyžadují? Kdo je tedy nakonec tím, kdo udržuje stabilitu tohoto asymetrického modelu – zahraniční periodika, nebo „dohánějící“ domácí autoři?

Tyto otázky nás dovádějí k jádru této studie, jejímž tématem je vznik představy o „opoždění“ vlastní kultury. Jedná se o představu fázového posunu, jež tvoří odvrácenou stranu osvícenské představy o kontinuálním pokroku. Půjde zde o zkoumání „negativu“ myšlení o pokroku, který se stal pro středoevropské společnosti od druhé poloviny 18. století, kdy se etablovala představa o neustálém pokroku společnosti, stejně tak formativním jako jeho pozitivní protiklad. To, po čem zde pátráme, můžeme nazvat genealogií narativů opoždění, jež jsou možná stále i dnes určující pro naše situování se v historickém čase a na mentální mapě

Evropy. Konkrétně nás bude zajímat otázka, kdo a jakým způsobem tyto narativy vypráví a jakou mají funkci v „opožděných kulturách“. Pokusíme se ukázat, že představa o pokroku a opoždění kultury vychází ze specifické, historicky a geograficky podmíněné temporality, „režimu času“, jak by se vyjádřila Aleida Assmannová,⁶ jež implikuje asymetrické vztahy mezi kulturami „pokrokovými“ a „opožděnými“ včetně představy o jednostranném a asymetrickém fungování kulturního transferu mezi nimi. Podstatné je, že také samotný „režim času“ jako konkrétní kulturní praxi je třeba „překládat“, avšak tato překladovost, proces značení a vpisování se do narativů pokroku a opoždění je mnohem komplexnější povahy, jak ostatně ilustroval příklad Mikuláše Adauka Voigta. Právě tato historicky a geograficky podmíněná „překladovost“ novověké představy o pokroku, procesualita jejího značení, jak se pokusíme ukázat v závěru, naznačuje možnosti emancipace vůči tomuto konkrétnímu „režimu času“.

Při zkoumání specifické temporality, z níž vycházejí komplementární narativy pokroku a opoždění, se opřeme v první řadě o koncepcce sémantiky historického času Aleidy Assmannové, Reinharta Kosellecka⁷ a především o závěry systémové teorie Niklase Luhmanna⁸ a Eleny Esposito.⁹ Abychom však mohli náležitě popsat vpisování se konkrétních historických aktérů do „režimu času“ a kulturní asymetrie, jež z něho vyplývají, pokusíme se vyhnout tradičním teoretickým koncepcím bádání o nacionálním útlaku a počátcích národních emancipačních hnutí, jak je v domácím prostředí představují jinak velice záslužné práce Miroslava Hrocha či Františka Kutnara, ale obrátíme se k přístupům postkoloniálních teoretiků Homiho Bhabhy¹⁰ a Wolfganga Müllera-Funka.¹¹

6 Podrobněji k sémantice historického času a pojmu ALEIDA ASSMANN, *Ist die Zeit aus den Fugen? Aufstieg und Fall des Zeitregimes der Moderne*, München 2013, s. 19. Dále TÁŽ, *Zeit und Tradition*, Köln-Weimar-Wien 1999.

7 REINHART KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main, 1995.

8 Především NIKLAS LUHMANN, *Temporalisierung von Komplexität, zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe*, in: Týž, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, díl. I., Frankfurt am Main 1980, s. 235–300.

9 ELENA ESPOSITO, *Soziales Vergessen, Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 2002.

10 HOMI BHABHA, *Mista kultury*, Praha 2013.

11 WOLFGANG MÜLLER-FUNK, *Kakanien revisited. Über das Verhältnis von Herrschaft und Kultur*.

Univerzální dějiny pokroku a opoždění

V otázce, jakým způsobem proběhlo v průběhu 18. století rozšíření představy o kontinuálním pokroku, nepanuje jednotný názor, neboť se tyto příčiny vždy odvíjejí od konkrétních narativů, které mají autoři na mysli. Pro Karla Löwitha představovaly (v jádru velice odlišné) univerzálně historické plány pokroku Isaaka Iselina, Johanna Gottfrieda Herdera, Immanuela Kanta či Georga W. F. Hegela sekularizaci eschatologického rámce dějin, kde dějiny pokroku nahrazují dějiny spásy v původní křesťanské věrouce.¹² Autoři jako Johann Rohbeck, zaměřující se na ekonomické myšlení především britských a francouzských myslitelů, například Adama Smitha či Anne Roberta Jacquese Turgota, kladli důraz na proměnu vnímání práce a techniky.¹³ Reinhart Koselleck za zásadní moment považoval narůstající rozpor mezi horizonty zkušenosti a očekávání, k němuž došlo v důsledku konkrétních politických příčin Francouzské revoluce a reakce na ni v okolních státech.¹⁴ A konečně ještě jiní badatelé soustředící se na dějiny vědy nacházejí kořeny této představy v kumulativní koncepci vědění, již programaticky vymezil v 16. století Francis Bacon a kterou v 17. a 18. století pohaněla akcelerace knižních trhů a nové možnosti médií ukládat a distribuovat vědění.¹⁵

V této řadě odlišných koncepcí pokroku by se dalo dále pokračovat, avšak společně s Niklasem Luhmannem můžeme tuto perspektivu obrátit a místo hledání příčin představy o kontinuálním pokroku lidstva v jednotlivých společenských oblastech naopak uchopit pokrok jako systémovou inovaci společnosti, pomocí níž její nejrůznější výše zmíněné oblasti temporalizují svoji zkušenost a násobí možnou komplexitu vnitřních vztahů mezi svými jednotlivými prvky (těmi nejsou pro Luhmanna jednotlivé osoby, ale komunikace, jež tvoří společnost).¹⁶ Nejrůznější oblasti vědění se chápou představy o pokroku z toho důvodu,

12 KARL LÖWITH, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart 2004, s. 11–29, 205–217.

13 JOHANNES ROHBECK, *Die Fortschrittstheorie der Aufklärung. Französische und englische Geschichtsphilosophie in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*, Frankfurt am Main–New York 1987.

14 Za mnohé Koselleckovy texty rozvádějící tuto srov. REINHART KOSELLECK, „Erfahrungsraum“ und „Erwartungshorizont“ – zwei historische Kategorien, in: Týž, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, s. 349–375, zvláště pak s. 365–367.

15 WOLFGANG PROß, *Geschichte als Provokation zur Geschichtsphilosophie*, in: Isaak Iselin und die Geschichtsphilosophie der europäischen Aufklärung, (ed.) Lucas Marco Gisi, Wolfgang Rother, Basel 2006, s. 203, pozn. č. 3.

16 N. LUHMANN, *Temporalisierung von Komplexität, zur Semantik neuzeitlicher Zeitbegriffe*, s. 235–300, zvláště s. 238–239.

aby temporalizovaly svoji komunikaci, a zvýšily tak svoji možnou komplexitu. Společnost nemusí již organizovat společenské vztahy, jež ji utvářejí, na základě neměnného řádu stvoření (to, co by podle Luhmanna odpovídalo „stratifikálně diferencované společnosti“),¹⁷ ale temporalizací představy o sobě samé zvyšuje možnou variabilitu těchto vazeb. Jinak řečeno, představa o zásadní historické proměnlivosti, jež otevírá veškeré společenské hodnoty, zvyky a představy dosud nepředstavitelné míře kontingence,¹⁸ znamená pro společnost lepší možnosti vlastní transformace za účelem dosažení cílů kladených do budoucnosti.¹⁹

Nový „časový režim“ odráží a současně šíří mezi vrstvami měšťanského čtenářstva právě vzniklé historiografické žánry poslední třetiny 18. století, jako jsou univerzální dějiny (za mnohé jmenujme göttingenské historiky Augusta Ludwiga Schlötzera a Johanna Christopha Gatterera),²⁰ kulturní dějiny (Johann Christoph Adelung, Johann Gottfried Herder) či filozofie dějin (Jean Jacques Rousseau, Gotthold Ephraim Lessing, Immanuel Kant). Tyto historiografické žánry podobně jako osvícenská statistika představují jakési „relé“, s jehož pomocí společnosti temporalizují vlastní komunikaci a své zkušenosti. Poté co se univerzální dějiny rozešly s explicitní křesťanskou eschatologií, již nalezneme ještě u Jacquese-Bénigna Bossueta, proměnily se ve vyprávění o teleologickém rozvíjení „lidské přirozenosti“ v průběhu dějin. Tyto dějiny tak zachycují podobu a smysl celé historie lidstva od jeho počátku až k předpokládanému konci a současně implikují konkrétní antropologický model, který se stává nedílnou součástí těchto narativů pokroku. Dějiny, chápané od této chvíle jako kolektivní singulár (Reinhart Koselleck), již netvoří pouhé pole, na kterém se ukazuje boží moc a vůči ní vztažené jednání člověka, nesměřují již od stvoření světa k jeho naplnění v druhém příchodu Krista a Posledním soudu, ale stávají se samy nositeli významu – dějiny nyní získávají vlastní logiku, kterou se zabývá právě vzniklá filozofie dějin. Jednoznačně se tak oddělují „mrtvé“ empirické dějiny, označované

17 NIKLAS LUHMANN, *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1997, díl 2, s. 613.

K přechodu od stratifikálně diferencované k funkcionálně diferencované společnosti TÝŽ, *Sociální systémy*, Brno 2006, s. 315–406.

18 NIKLAS LUHMANN, *Kultur als historischer Begriff*, in: Týž, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt am Main 1995, díl 4, s. 39.

19 E. ESPOSITO, *Soziales Vergessen, Formen und Medien des Gedächtnisses der Gesellschaft*, s. 273–286.

20 Ke göttingenské škole univerzálních dějin, jež zásadním způsobem ovlivnila také dějepiscectví v českých zemích, ANDRÉ DE MELO ARAÚJO, *Weltgeschichte in Göttingen, eine Studie über das spätaufklärerische universalhistorische Denken 1756–1815*, Bielefeld 2012.

jako pouhý „agregát“ a záležitost pouhé paměti, od prestižnějších dějin „filozofických“ či „pragmatických“. Právě s pomocí „filozofie“ se pokouší Voltaire ve Francii a jen s malým zpožděním Isaak Iselin a August Ludwig Schlözer v německých zemích ustanovit tuto jednotu historických souvislostí na pozadí dosud anekdoticky vyprávěných událostí.

Aby bylo možné vyložit jednotlivé historické události, je třeba nahlédnout jejich teleologický celek. Jednotlivé události se proto stávají pouze znaky konkrétních fází lidstva na jeho cestě k rozvinutí vlastní přirozenosti. Objevují se přitom také některé nečekaně archaické figury historického myšlení, jako je identifikace těchto fází dějin s fázemi lidského života. Toto již v apokalyptickém myšlení středověku přítomné překrývání onto- a fylogenetické roviny nalezneme u Jeana Jacquese Rousseaua, který spojuje nejstarší období dějin s „dětstvím“ lidstva, a ještě výrazněji u Isaaka Iselina, který člení dějiny do tří fází: „dětství“, „jinošství“ a „dospělost“.²¹ Zatímco první období spojuje Iselin se všeobecnou nerozvinutostí lidských schopností a blaženým nevědáním prvotních společností, prostřední fázi naopak chápe jako divoký rozvoj představivosti lidstva, která je však vede na morální scesti – teprve ve třetí dějinné fázi, korespondující s ontogenetickou fází dospělosti, dochází k podřízení divoké představivosti a morálních excesů rozumu. Trífázový model pokroku lidstva konečně užívá ve své filozofii dějin také Gotthold Ephraim Lessing, který se přitom přímo odvolává na apokalyptické vize Jáchyma z Fiore o třech epochách lidstva identifikovaných s třemi božskými osobami.²²

Současně s tím, jak univerzální plány rozšiřují svůj pohled na celé dějiny lidstva od jeho počátku do přítomnosti, dochází též k výraznému rozšíření jejich geografického horizontu. Od Voltaira se dostávají do záběru historických syntéz dějiny Číny, Indie a Japonska, od Schlözera též dějiny východní (severní) Evropy včetně Slovanů. Takto široký pohled na dějiny lidstva si ale vyžaduje nové formy redukce této nebývale narostlé mnohosti historické látky. Vzniká proto potřeba vyvinout nové způsoby, jak obejmout nebývalou různorodost historického vědění a převést je na jednotný jmenovatel. K tomuto účelu se již od 70. let 18. století nabízí další nově vzniklý kolektivní singulár: „kultura“. S pomocí „kultury“ mohou autoři jako Karl Franz Irwing, Johann Christoph Adelung či Johann Gottfried Herder vytvořit z historické mnohosti jednotu a mezi historicky a geograficky

21 ISAAK ISELIN, *Geschichte der Menschheit*, Frankfurt, Leipzig 1764.

22 Srov. GOTTHOLD EPHRAIM LESSING, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Berlin 1785, s. 81–84.

nejodlehlejšími společnostmi provést srovnání.²³ Dějiny je od této chvíle možné chápat jako jednotný vzestup kultury, kde jednotlivé události získávají svůj význam jako fáze tohoto vývoje.²⁴

Srovnáním jednotlivých kultur a fází jejich vývoje vzniká pro moderní koncept pokroku zásadní představa současnosti nesoučasného, tedy že společnosti na periférii se nacházejí pouze na zaostalejším stupni téhož vývoje, jaký v minulosti prodělaly i blahobytné společnosti západní Evropy. Za všechny ostatní zde citujme dnes takřka zapomenutého kulturního historika pocházejícího z Prahy a působícího v 90. letech 18. století v Linci, Marka Antona Gotsche: „Celé lidstvo, stejně jako jednotlivé národy, prošly postupně jednou pomaleji, jednou zase rychleji v různých dobách s různými obměnami týmiž stupni kultury – divokost, barbarství, počínající, částečné a plné osvícenství. Tu a tam se některé národy ještě stále nacházejí uprostřed tohoto procesu. Tak jak nám například nejlepší řečtí a římstí dějepisci na mnoha místech dosvědčují, že i jejich národy byly na počátku divoké a že všechny národy, na které při svých dobytých cestách narazily, se nacházely v téměř hrubém stavu, tak dokazují i nejlepší [dnešní] cestovatelé, že všechny ostatní části světa, Evropu vyjímaje, do dnešního dne žijí národy, jejichž stav se více méně podobá vysněnému stavu přírody.“²⁵

Osvíceným evropským čtenářům se tak naskytá jedinečná možnost pohlízet skrze nerozvinuté společnosti světa na počátky své vlastní kultury. Veškerá jinakost jednotlivých kultur se přitom stává pouze otázkou fázového posunu. Kulturním dějinám připadá úkol zachytit a zprostředkovat takový pohled: „[Kulturní dějiny] musí konečně utěšit hezcí část lidstva líbeznou nadějí, že ony národy, naši spolubratři, které nyní spatřujeme hluboko pod námi, se v budoucích dobách stanou tím, čím jsme nyní my, neboť také my jsme kdysi bývali stejní jako oni.“²⁶

23 N. LUHMANN, *Kultur als historischer Begriff*, s. 35–42.

24 Je však třeba rozlišovat mezi různými koncepty kultury na konci 18. století. Zatímco Adelungův a Irvingův „normativní“ model kultury bez problémů předpokládá růst kultury jako jednotný proces směrem k univerzalisticky vymezenému ideálu, Herderův kulturní relativismus zachází s pojmem kultury mnohem diferencovaněji, neboť kultury chápe jako svébytné esenciální jedinečnosti bez jakékoli hodnotové hierarchie. Roli univerzálního nástroje srovnání pokroku zde proto zastává pojem „humanity“. K typologii koncepcí pojmu kultury ANDREAS RECKWITZ, *Brennpunkte einer Kulturwissenschaftlichen Interpretation der Kultur*, in: *Handbuch der Kulturwissenschaften*, díl 1, s. 1–20, zde s. 4.

25 MARC ANTON GOTSCH, *Allgemeine Ideen, Methodologie und Literatur zum Studium der Weltgeschichte*, Linz 1799, s. 92.

26 M. A. GOTSCH, *Allgemeine Ideen, Methodologie und Literatur zum Studium der Weltgeschichte*, s. 95.

Zatímco tedy jsou některé kultury chápány jako archaické a identifikovány se staršími „epochami lidstva“, jiné vystupují jako obzvláště moderní, tedy na špičce pomyslného vektoru kontinuálního pokroku. Vedle narativů pokroku lidstva a pokroku jednotlivých společností a kultur se proto současně objevují také „narrativy opoždění“ artikulující toto opoždění v logice fázových posunů. Mezi temporálním a prostorovým rozšířením univerzálních dějin vzniká zpětná vazba, kdy dochází k tomu, že celá idea pokroku čerpá svoji přesvědčivost právě z představy fázového posunu ustaveného v prostoru mezi národy v centru a národy na periférii. Jinakost kultur artikulovaná v prostoru nachází svoji oporu v čase a naopak. Jakákoli kulturní diference artikulovaná v prostoru se převádí na škálu archaičnost – modernita. Před univerzálními dějepisci vyvstává otázka, jak je tento nově objevený kontinuální pokrok lidstva distribuován v prostoru, tedy jaký vztah mají historie jednotlivých regionů a kultur vůči celkovému směřování po spirále pokroku. Jaký vztah mají vůči sobě kultury „pokročilejší“ a málo „pokročilé“? Nebo, jak se ptá Homi Bhabha: Jak a kde se dostává modernita do světa?

Většina z univerzálních historiků nevnímala vztah pokrokového centra a opožděné periferie jako neměnný. Centrum se v duchu tradičního topos *translatio studii et imperii* podle nich neustále stěhuje. Moravský historik vzdělanosti Ludwig Zehnmark, který vyučoval světové dějiny a dějiny vzdělanosti v 70. letech 18. století na univerzitě a lyceu v Olomouci a Brně, pro to používá zajímavou metaforu roubu a roubování:²⁷ „Protože umění přecházela z jedné země do druhé, podobala se divoké větévce stromu, jež je vypěstována na jiném stromě a jistě by zde zašla, kdyby si nezvykla díky obzvláštní péči na vzduch cizího podnebí.“²⁸

Umění a kultura podobně jako roub putují z jednoho národa k druhému a takto postupně sílí. Kultura jakéhokoli národa je vždy již roubením kultury jiné. Konkrétně umění (chápané nejen jako umění v dnešním slova smyslu, ale i jako řemeslo a věda) se podle Zehnmarka „zrodilo na Nilu, Atény je přijaly a obohatily, Řím je dovedl k dokonalosti. Francie mu dala usměvavý, Anglie potemnělý a Německo vážný, avšak trochu lhostejný výraz.“²⁹ Výše citovaný Zehnmarkův krajan a kolega, s nímž se později krátce potkal na univerzitě ve Lvově, Marek Anton Gotsch, tuto propojenost kultury a kulturního transferu shrnul do poučky, že „za první

27 K Zehnmarkově metaforice blíže VÁCLAV SMYČKA, *Patriotická „obrazárna“ či univerzální „strom vědění“? Metafory vědění v dílech historia litteraria*, Listy filologické 139/2016 (v tisku).

28 LUDWIG ZEHNMARK, *Reflexionen über Wissenschaften und Künste*, Wien 1776, s. 9.

29 LUDWIG ZEHNMARK, *Reflexionen über Wissenschaften und Künste*, s. 13.

civilizaci vděčí většina národů příchozím cizincům. Ačkoli umění kultury vzniká vždy v národě samotném, jejím spouštěčem byli povětšinou cizinci.⁴³⁰ Podle Gotsche má v tomto ohledu obzvláštní přednost právě „vědecká kultura“: „Vědecká kultura může být přenesena často do jiných zemí jednotlivci, v jednotlivých oborech se rychle rozvinout a prospívat, neboť vědy zůstávají v posledku vlastnictvím jednotlivých lidí a vzdělanci jsou, pomineme-li některé výjimky, všude stejní.“⁴³¹

Avšak ne každý z národů má to štěstí, že dosáhne oněch vyšších stupňů kultury. Podle Christophu Martina Wielanda některé národy, které jsou vystaveny nepříznivým klimatickým podmínkám, jako například přílišnému chladu (Ohňová země), nebo naopak horkému podnebí (Tahiti), nebudou pravděpodobně nikdy schopny postoupit na vyšší stupeň kultury.⁴³² Podle pražského profesora světových dějin a dějin vzdělanosti Karla Joachima Marii Bockleta se dokonce obecně dělí veškeré národy na ty, jež se podílejí na dějinném pohybu lidstva k pokroku, a na ty, které zůstávají vždy stranou tohoto vývoje.⁴³³ Nad každým národem, který se tak dosud ještě neprojevil a neprokázal dostatečně svoji „dějinnost“, proto stále visí otazník, zda pouze čeká na svoji budoucí příležitost a bude moci přece jen také vystoupat po stupních pokroku kultury, či navždy zůstane na témže stupni, na kterém se právě nachází.

Děti dávnověku

Model současné nesoučasnosti přivádí zájem odborné veřejnosti jednak k etnografickému výzkumu, neboť pohled na společnosti na okraji kulturních center podle tohoto modelu slibuje možnost spatřit dávno minulé základy vlastní kultury, a tudíž vše lidové nově nabývá hodnoty jako památka nejstarších dob, jednak přitahuje pozornost statistického zkoumání. Model fázových posunů se přitom nemusí omezovat pouze na jednotlivé národy, a tudíž jejich výzkum nemusí probíhat na vzdálených, nově objevených kontinentech, ale vztahuje se stejně tak na menší etnické skupiny či části společnosti ve sféře jediného regionu. I ty mohou představovat starší fáze vývoje pokročilejších kultur. Otázka

30 M. A. GOTSCH, *Allgemeine Ideen, Methodologie und Literatur zum Studium der Weltgeschichte*, s. 98.

31 M. A. GOTSCH, *Allgemeine Ideen, Methodologie und Literatur zum Studium der Weltgeschichte*, s. 101.

32 CHRISTOPH MARTIN WIELAND, *Sämmtliche Werke*, Wien 1811, s. 230.

33 KARL JOACHIM MARIA VON BOCKLET, *Einleitung in die Welt- und Völkergeschichte*, Prag 1804, s. 12.

fázového posunu, distribuce modernity v prostoru, se stává problémem řízení a regulace státních orgánů. Právě statistika jako nová disciplína, prudce se rozvíjející v habsburské monarchii v souladu s potřebami josefinského státu, stejně jako obecně kameralistická ekonomická a politicko-správní teorie vnímají toto řízení distribuce modernity jako svůj zvláštní úkol.

Za příklad takového uvažování můžeme vzít osvětový projekt iniciovaný litoměřickým biskupem, reformátorem nižšího školství a oddaným josefinistou Janem Ferdinandem Kindermannem rytířem ze Schulsteinu. Podle litoměřického biskupa: „Lze již mnoho let pozorovat, že se to v Čechách v níže uvedených oblastech se zlepšováním polního, lučního a zahradního hospodářství, obecně s industrií [technickými dovednostmi, znalostmi a zručností] českého sedláka stále ještě nechce hnout kupředu.“³⁴

Kindermann zde předpokládá, že by hospodářství za obvyklých podmínek mělo jít kupředu, nikoli setrvávat na stejné úrovni (donedávna poněkud zvláštní myšlenka), a současně konstatuje opožďování se obyvatelstva vnitrozemí za tímto očekávaným vývojem. Podstatné je, že toto obyvatelstvo „roviny“ vzápětí Kindermann jednoznačně identifikuje jako „pur böhmisch“, tedy výslovně českojazyčné obyvatelstvo Čech: „Naopak obyvatel hor na svých horších, kamenitých a menších polích kráčí se svojí industrií stále dále kupředu a ročně získá ze svých pozemků, které jsou horší kvality, více užítku než český sedlák ze svých nejlepších polí.“³⁵

Zatímco úroveň zemědělství v českojazyčných oblastech země zůstává podle Kindermanna stále stejná, v případě německojazyčného obyvatelstva, jak opět vzápětí Kindermann charakterizuje tyto obyvatele („pur deutsch“), v souladu s domnělým přirozeným řádem roste: „Je proto třeba položit si otázku, kde spočívá vůbec pramen této nečinnosti nebo nedostatek lepší kultury, a zda pak není přece jen nějaký prostředek, jak českému sedlákovu v této věci otevřít oči, odvrátit jej od jeho starého šlendriánu a jasným vysvětlujícím předvedením užítku, který lze očekávat, jej přivést k jmenované důmyslné píli horského obyvatelstva či k zavedení zde chválené industrie.“³⁶

34 FERDINAND KINDERMANN VON SCHULSTEIN, *Nachricht an die Vorsteher böhmischer Ortschaften im flachen Lande, über die Frage: Wie man in Böhmen die Industrie des deutschen Gebirgsbauers auf den pur böhmischen Landmann am besten verbreiten, oder ins flache Land übertragen könne*, in: (ed.) Joseph Anton Riegger, *Archiv für Geschichte und Statistik*, díl 1, Dresden 1792, s. 459.

35 F. KINDERMANN VON SCHULSTEIN, *Nachricht an die Vorsteher böhmischer Ortschaften im flachen Lande*, s. 460.

36 F. KINDERMANN VON SCHULSTEIN, *Nachricht an die Vorsteher böhmischer Ortschaften im flachen Lande*, s. 462.

Ačkoli se jako odpověď nabízí argument, který Kindermann uvádí, že někteří vidí příčinu tohoto údajně narůstajícího rozdílu v přirozené „tuposti“³⁷ českojazyčného obyvatelstva, Kindermann tomuto (dnes bychom řekli esencialistickému či primordialistickému) argumentu odporuje. Podle něj „chyba v industrii čistě českého sedláka nespočívá v jeho přirozenosti“.³⁸ Jako osvícenec odmítá esenciální danost tohoto stavu a odlišnost mezi oběma etniky považuje „pouze“ za fázový posun, neboť německojazyčné obyvatelstvo je podle něj lépe přístupné vlivům ze zahraničí, vzdělání a odborné literatuře. Nejedná se o esenciální danost, nýbrž o nerovnoměrnou distribuci modernity mezi etniky.

Důsledek, který z toho Kindermann vyvozuje, je jednoznačný. Je třeba, aby fázově opožděná část obyvatelstva dohnala své pokročilejší sousedy, a proto „bychom si přáli, aby rodiče posílali své mladé syny do horských oblastí, kde by viděli vše, čeho se jim v jejich případech nedostává“.³⁹ Za tímto účelem vyzývá Kindermann k umístění mladých synů z českojazyčného prostředí v německojazyčných rodinách a nabízí k tomuto účelu vesnici Žitenice (Schüttenitz) ležící nedaleko jeho litoměřického sídla. Zde by se měli během pobytu selští synci z českojazyčného prostředí naučit jednak novým dovednostem, jednak by měl být z spolupráce s místním farářem Franzem Carolim a vrchnostenským správcem Josephem Turkem nad nimi též vykonáván mravní dohled,⁴⁰ neboť podle Kindermannova hospodářského zdatnost a mravní spořádanost spolu úzce souvisejí: „Tato industrie udržuje sedláka stranou od pitvoření, blouznění a mnoha úchylek, a naopak jej vede ke spořádanému životu a bohobojnosti.“⁴¹ Konečně by se zde měli tito chovanci rovněž naučit němčině, což by jim napříště mělo pomoci číst aktuální příručky a pojednání o zemědělských pracích a hospodářských novinkách.⁴² Nejde tedy primárně o „germanizaci“, jež bývá Kindermannovi předhazována, ale o osvícenskou koncepci geograficky artikulovaného pokroku a z něj

37 F. KINDERMANN VON SCHULSTEIN, *Nachricht an die Vorsteher böhmischer Ortschaften im flachen Lande*, s. 459.

38 F. KINDERMANN VON SCHULSTEIN, *Nachricht an die Vorsteher böhmischer Ortschaften im flachen Lande*, s. 462.

39 F. KINDERMANN VON SCHULSTEIN, *Nachricht an die Vorsteher böhmischer Ortschaften im flachen Lande*, s. s. 464.

40 F. KINDERMANN VON SCHULSTEIN, *Nachricht an die Vorsteher böhmischer Ortschaften im flachen Lande*, s. 468.

41 F. KINDERMANN VON SCHULSTEIN, *Nachricht an die Vorsteher böhmischer Ortschaften im flachen Lande*, s. s. 461, 462.

42 F. KINDERMANN VON SCHULSTEIN, *Nachricht an die Vorsteher böhmischer Ortschaften im flachen Lande*, s. 467, 468.

plynouceho opoždění, která jej vede k necitlivému sociálně technickému řešení, jež navrhuje.

Ještě konkrétnějším způsobem ilustruje tendenci promítat fázové posuny do kulturních diferencí dvou hlavních zemských etnik studie *Príspevek k určení národného charakteru*, jež se objevila v předešlém ročníku *Archivu pro dějiny a statistiku*.⁴³ Anonymní autor si zde vytyčil cíl nalézt způsob, jak „určit“ „národní charakter“ statistickou metodou, tak aby se vyhnula intuitivním soudům. Za tímto účelem sestavil „jako výsledek půlroční práce“ tabulku všech zločinů, které byly zaznamenány v královéhradeckém kraji v posledních sedmnácti letech a které jsou podle jeho mínění nejlepším prostředkem poznání charakteru národa. Na základě tohoto statistického šetření došel ke své spokojenosti k prvnímu zásadnímu zjištění, že „nefesti“ v daném časovém období „spíše ubývají, než přibývají“. Z toho vyvodil empirický důkaz pokroku lidstva, neboť si podle něj lze představit na základě statisticky analyzovaných sedmnácti let, „jakou odměnou by pro nás byl takový přehled sta, nebo dokonce několika set let!“⁴⁴

Dochází-li však k postupnému ubývání „nefesti“ ve společnosti v průběhu času, a tedy i ke kontinuálnímu pokroku morálního charakteru společnosti, nedochází k tomuto vývoji stejně rychle v celé společnosti stejně. Počet zločinů přepočítaných na obyvatele se vyvíjí nerovnoměrně mezi oběma hlavními etniky země a obzvláště v otázce krádeží, které představují podle autora nejvýraznější neřest v regionu, lze vykázat mezi českým a německým obyvatelstvem výrazný rozdíl: „Vyplatí se věnovat zvláštní pozornost tomu, že většina zločinců tohoto druhu patří ke slovanskému rodu.“ Ze srovnání fázového posunu ve vývoji morálního charakteru dochází autor k závěru, že „tak jako tato část obyvatelstva Čech takřka ve všem – co se vztahuje k osvícenství – zaostává o více než půl století za potomky Němců, tak je také zkaženost zvyků u ní větší“.⁴⁵

Opět se zde setkáváme s toutéž figurou prolínání narativů pokroku a opoždění. Autor nejdříve stanovuje parametry pokroku, pro něž nachází oporu v empirické materii, aby následně mohl vyznačit fázové posuny jednotlivých kultur. Analýza vývoje počtu krádeží v královéhradeckém kraji v průběhu sedmnácti let tak v očích statistika dokládá celkové opoždění českého etnika oproti etniku německému v Čechách ve všech otázkách týkajících se osvícenství, tedy v těch

43 ANONYM, *Beytrag zur Bestimmung des National-Charakters*, in: *Archiv für Geschichte und Statistik*, (ed.) Joseph Anton Riegger, díl 1, s. 404–415.

44 ANONYM, *Beytrag zur Bestimmung des National-Charakters*, s. 411.

45 ANONYM, *Beytrag zur Bestimmung des National-Charakters*, s. 411.

parametrech, jimiž se podílí na kontinuálním pokroku. Tímto způsobem tedy může horlivý statistik s podivuhodnou přesností určit fázový posun na „více než půl století“.

Fázový posun a emancipace

Je nesporné, že model fázových posunů nese výrazný mocenský aspekt. Ten, kdo určuje parametry pokroku, to, co vůbec znamená být pokrokovým, je současně tím, kdo distribuuje modernitu a opožděnost v prostoru. Mohlo by se proto zdát, že to je on, kdo usiluje o obecnou platnost narativů pokroku a opoždění. Celá řada příkladů (některé z nich jsem již uvedl) však dokládá, že se do těchto narativů pokroku a opoždění wpisují stejně tak ochotně i zástupci těch, kterým v něm připadá role „opožděných“. Již v úvodu jsme se setkali u Mikuláše Adaukta Voigta s ambivalentním přístupem, kdy si na jednu stranu stěžoval na roli „zřícenin gotických budov“, která české kultuře v očích zbytku německých zemí připadá, na druhou stranu však svojí snahou doložit postupné dohánění pokroku zahraničí na tento model alespoň částečně přistoupil. Ještě lépe se ambivalence tohoto gesta ukáže na příkladu dalšího českého historika, Franze Antona Pabsta.

Nadporučík ve výslužbě a magistrátní rada ve Vysokém Mýtě Pabst se zapojil v období napoleonských válek do propagandistického tažení proti francouzské okupační armádě a ve svých pracích o českých dějinách z let 1809 a 1814 vytvořil v duchu všeobecného nadšení v závěru osvobozeneckých válek vášnivou obhajobu (jazykově) české kultury: „Němec [říká Pabst odvolávaje se na slova svého známého, právníka Josepha Schmidta], který soudí Čechy, by neměl nikdy brát za měřítko svoji nynější kulturu; měl by ale jít v dějinách své vlasti trochu času nazpět a zjistil by, že Čech je nyní právě tím, a možná i něčím více, než Němec v oněch dobách.“⁴⁶

Pabst jako svůj argument na obranu Čechů uvádí skutečnost, že se Čech nachází na stejné (nebo „možná“ vyšší) úrovni, než na jaké byl Němec ve své dávné minulosti. Mezi Němci a Čechy tedy podle něj není žádný jiný rozdíl než rozdíl historické fáze. Touto argumentací se snaží dokázat, že kulturní diference mezi nimi není jednou provždy esenciálně daná, ale vychází „pouze“ z odlišných fází pokroku, v nichž se nacházejí. Stejně tak se také Němec podle Pabsta nacházel v době stěhování národů na podobné, a dokonce i nižší úrovni než Čech nyní.

46 FRANZ ANTON PABST, *Kriegsposaune oder interessante Übersicht der seit der französischen Revolution bis jetzt zwischen Österreich und Frankreich vorgefallenen Kriege*, Prag 1814, s. 325.

Stav, který nyní Čech připomíná Němci, však již Němec podle Pabsta mezitím zapomněl: „Je ve skutečnosti neomluvitelné, že Němec zapomněl, že se při svém prvním setkání s osvícenými Římany nacházel v ještě více zahanbujícím vztahu, než v jakém se nyní nachází Čech s ním [Němcem], a že vděčí pouze Římanům za svoji lepší kulturu.“⁴⁷

Každý národ podle Pabsta rychle a rád nechává za sebou onu fázi, v níž se nacházel v minulosti. Právě opožděné národy mu ale mohou připomenout jeho dávné počátky a poučit jej o nich. Stejně tak nejpokročilejší národy na nejvyšším stupni svého vývoje zapomínají na to, že i opožděnější národy je mohou v budoucnosti dohnat, či alespoň „téměř“ dohnat, tak jako se on dříve přiblížil ostatním, od nichž se učil: „Řek byl učitelem Římana, tento zase Němce a Němec svého mladšího bratra, který přišel do Evropy později než on, Slovana. Říman již nikdy nedosáhl skutečné kultury Řeků, Římana v jeho nejčistším květu stěží dostihl Němec, vzdělaný Slovan však možná dostihne Němce v mravech, umění a vědách.“⁴⁸

Slovanům tedy připadá role „mladších bratrů“, kteří se podle Pabsta učí od svých starších bratrů, aby jednou „snad“, resp. v některých ohledech, dosáhli jejich úrovně. Dnes bychom tento apologetický program stěží chápali jako skutečnou obranu. Vždyť fázový posun, který klade na roveň (či „téměř“ na roveň) stav jednoho národa na „nižším“ stupni vývoje s aktuálním stavem jiného národa, jednoznačně zavádí neoddiskutovatelnou hierarchii mezi nimi. Proč tedy Pabst, který svůj spis uvádí jako apologetický, užívá právě tohoto asymetrického modelu?

Je to právě potřeba emancipace, co tyto autory vede k vpisování se do narativů opoždění, jež jsou komplementární k narativům pokroku. Jedná se o snahu být uznán jako historický aktér, jak o tom hovořil již Georg Wilhelm Friedrich Hegel ve známém exemplu o pánu a rabovi, která láká k přijetí role „zřícenin gotických budov“.⁴⁹ Ačkoli tato role zavádí mezi oběma jednoznačně hierarchický vztah, nabízí „opožděným kulturám“ naději na možný budoucí vzestup po stupních pokroku, na němž tímto získávají podíl. Čím větší je přítom mezi

47 F. A. PABST, *Kriegsposaune oder interessante Übersicht der seit der französischen Revolution bis jetzt zwischen Österreich und Frankreich vorgefallenen Kriege*, s. 326.

48 F. A. PABST, *Kriegsposaune oder interessante Übersicht der seit der französischen Revolution bis jetzt zwischen Österreich und Frankreich vorgefallenen Kriege*, s. 326.

49 GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL, *Fenomenologie ducha*, Brno 1960, s. 157. Postkoloniální aplikace WOLFGANG MÜLLER-FUNK, *Das Eigene und das Andere / Der, die, das Fremde. Zur Begriffsklärung nach Hegel, Levinas, Kristeva, Waldenfels*, in: Habsburg postcolonial (ed.), Johannes Feichtinger, Ursula Prutsch, Moritz Csáky, Innsbruck 2003.

nimi rozdíl, tím oslnivější se zdá být celý proces pokroku, který je opožděné kultuře přísliben. A právě z tohoto rozdílu mezi nimi, který je stále třeba nově klást (v řadě příkladů by se dalo pokračovat až ke konceptu „dobíhající revoluce“ Jürgena Habermase z roku 1990),⁵⁰ se ohlašuje modernita. Z této difference narativů pokroku a opoždění vyvěrá samotná představa o pokroku a s ní i představa o tom, co znamená být moderní.

Stojíme tak před otázkou, jakým způsobem se je možné z role „zřícenin gotických budov“ skutečně emancipovat. Jaká jiná možnost se nabízí „opožděným kulturám“, není-li možné postulovat jejich absolutní jinakost, neboť již samotný pojem kultury vycházející z osvícenských koncepcí dějin závisí na možnosti srovnání?⁵¹ Stejně tak je zřejmé, že jakékoli „urychlení“ postupu po domnělých stupních pokroku, které zde citovaní autoři vesměs navrhovali, nevede ke snížení fázového odstupu, ale naopak k jeho prohloubení a upevnění. Nejedná se zde o známý Zenonův paradox Achilla a želvy, kdy sebereychlejší běh hrdiny nemůže v logice fázovaného pokroku nikdy dohonit želvu, jež vytyčuje jeho cíl? Nepramení představa o lineárním pokroku lidstva stejně jako Zenonova představa o pohybu z fázovaných sekvencí, v nichž je artikulován jejich rozdíl?

V tom případě nepřináší řešení ani sebeusilovnější snaha o „dohnání“ pokrokových kultur, ani není možné tento model, skrze nějž vnímáme historický čas, ignorovat, ale jako potenciální řešení se nabízí právě poukázání na celý časový režim, z něhož jak narativy pokroku, tak i opoždění vycházejí. Jde o to vyznačit koncepcí osvícenského pokroku jako kulturně a historicky podmíněný model, který je jako neustále se kladoucí kulturní a časová difference nucen obíhat – překládat se – mezi kulturami, a tímto jejich difference vytvářet. Jinak řečeno: asymetrický model kulturního transferu, jenž zakládá narativy pokroku a opoždění, je jako součást kulturně podmíněného časového režimu sám předmětem kulturního transferu, iterativního procesu značení.

Možná právě poukázání na tuto historickou a geografickou podmíněnost časového režimu, z níž vyplývá potřeba být neustále „překládán“, představuje šanci, jak se vůči němu emancipovat. Ukazuje se totiž, že teprve věnujeme-li pozornost samotnému procesu značení, otevře se nám možnost emancipovat se vůči asymetrickým narativům pokroku a opoždění, jež nevede k novému vpisování se do narativů pokroku a opoždění. Nabízí se tak šance uchopit modernitu nikoli jako

50 JÜRGEN HABERMAS, *Die nachholende Revolution*, Frankfurt am Main 1990.

51 N. LUHMANN, *Kultur als historischer Begriff*, s. 35.

„pasivní fakt epochální události či ideje – pokroku, občanství či zákona“, jak jej předkládají narativy pokroku, ale jako to, co „je třeba negocitovat v rámci ‚vyslovovací‘ přítomnosti diskurzu“.⁵² Právě v procesualitě tohoto značení narativů pokroku a opožďení, již jsme se zde na několika empirických příkladech pokusili ilustrovat, a nikoli v jejich přijetí či negaci, jak se o to pokoušela národně emancipační hnutí, lze uchopit skutečný „znak přítomnosti“⁵³ vlastní kultury.

52 H. BHABHA, *Místa kultury*, s. 319.

53 H. BHABHA, *Místa kultury*, s. 319.